

道

家

陳鼓應主編

道家文化研究

第十一輯

文

化

研

究

生活·讀書·新知三聯書店

歡迎訂閱
PDG

陳鼓應主編

道家文化研究

第十一輯

生活·讀書·新知三聯書店

圖書在版編目(CIP)數據

道家文化研究 第十一輯:道教易專號/陳
鼓應主編.-北京:生活·讀書·新知三聯書店,1997.10
ISBN 7-108-00993-5

I.道… II.陳… III.①道家-文化-研究 ②道教-研究
IV.B223

中國版本圖書館 CIP 數據核字(96)第 24119 號

責任編輯	陳曉
封面設計	海 洋
出版發行	生活·讀書·新知三聯書店 (北京市東城區美術館東街 22 號)
郵 編	100010
經 銷	新華書店
排 版	北京新知電腦印制事務所
印 刷	北京京海印刷廠
版 次	1997 年 10 月北京第 1 版第 1 次印刷
開 本	850×1168 毫米 1/32 印張 13.125
字 數	320 千字
印 數	0,001—5,000 冊
定 價	22.80 元



《道家文化研究》編委會

督 辦 侯寶垣

統 籌 羅智光

主 編 陳鼓應

副主編 張智彥 李中華 王 博 張廣保

編輯部 張智彥(主任) 陳 靜 王葆玟 白 奚 沈紅宇

編 委 湯一介 余敦康 李養正 薛 華 許抗生

馬西沙 牟鐘鑒 成復旺 盧國龍 蕭蓬父

熊鐵基 周立昇 陳耀庭 李 剛 魏啟鵬

馮達文 余明光(以上大陸) 劉笑敢(旅新)

丁原植 丁 煌 陳麗桂 李豐楙(以上臺灣)

福井文雅 小林正美 池田知久 蜂屋邦夫(以上日本)

李康洙 金勝惠 鄭在書(以上韓國) 王介英(馬來西亞)

SARAH QUEEN 桂思卓 STEPHEN R. BOKENKAMP 柏夷

HAROLD ROTH 羅浩(以上美國) ROBIN YATES 葉山

CHARLES LE BLANC 白光華(以上加拿大)

CARINE DEFOORT 戴卡琳(比利時)

RUDOLPH G. WAGNER 瓦格納(德國)

KRISTOFER M. SCHIPPER 施舟人(荷蘭)

BARBARA HENDRISCHKE 芭芭拉(澳) 鄭國強(香港)

鄧立光(香港)

支 持 香港道教學院

編輯部地址： 100080 北京海淀芙蓉里 5-115

聯 絡 人 陳鼓應

編者寄言

道教作為一門宗教，是相當古老的；而道教研究作為一門學術，則仍然年輕。古老的宗教要更新其文化生命，必有待於學術的開展；年輕的學術要走出霧裏看花式的印象，也必然有許多問題需要提出來討論。道教易學無疑是需要討論的問題之一。

道教易學之課題，首先出現在易學史研究中。因為宋代的圖書易學有一些難解之謎，謎底似乎都與道教有關，所以道教易學也就被視為一個重要的歷史環節，越來越受到它應該受到的關注。

於易學史角度提出來的問題，却需要從道教史的角度尋找答案。這種不同學術領域的交叉、對話，不僅拓寬了研究者的視野，也更接近於歷史文化之原貌。學者們在研究中發現，道教易學有它自身的理旨、風格以及歷史流系，從一個角度映現了道教思想的歷史發展。正如它有助於解開某些易學史之謎一樣，道教易學也是深入理解道教思想的必然途徑。理解是一個漸進的過程，在這個過程中，我們也許將會擺脫往日對於道教的觀感式印象，領悟“道教之真精神”，並對其歷史文化價值作出應有的評估。

本刊特闢道教易學專輯，旨在順應並且推動對於這個課題的研究。就這個課題的目前狀況而言，重要的也許不是得出某種一

致的結論，而是繼續保持探索的態勢。我們願以此專輯作為繼續探索的鋪墊。

《道家文化研究》從本輯（總第十一輯）起，由生活·讀書·新知三聯書店出版。

道家文化研究編輯部

1996年6月9日

目 錄

編者寄言	1
道教易學論略	盧國龍 1
以科學的觀點看象數學	董光璧 25
——兼論道家與易學	
《周易參同契》的易學特徵	蕭漢明 46
論《周易參同契》的外丹術	蕭漢明 郭東升 64
論唐五代道教的生機觀	盧國龍 76
——《參同契》與唐五代道教的外丹理論	
《參同契》與唐宋內丹道之流變	盧國龍 121
陳搏易學思想探微	李遠國 159
論邵雍的物理之學與性命之學	余敦康 201
論邵雍的先天之學與後天之學	余敦康 223
論朱熹易學與道家之關係	詹石窗 239
《悟真篇》易學象數意蘊發秘	詹石窗 258
論俞琰易學中的道教易	蕭漢明 265
李道純易學思想考論	詹石窗 292
雷思齊的河洛新說	張廣保 309
——兼論宋代的河洛九、十之爭	

道教科儀和易理	陳耀庭	338
道藏之易說初探	張善文	358
《道藏》《續道藏》《藏外道書》中易學著作提要	劉韶軍	372

道教易學論略

盧國龍

內容提要 易學的運思理路是天道與人事的雙向互動，即一方面由天道推明人事，另一方面又由人事尋繹天道。本文即站在這個角度理解所謂“道教易學”，認為道教易學與儒家易學既有天道觀方面的相同，又有人事方面的差異，從而形成一種伴生關係，並且相互影響。就道教易學本身而言，可以劃分為兩個層次，其一是學術或理論性的，其二是信仰及文化傳媒方面的。學術層面的道教易學有兩個特點，即以《易》《老》相發明和應用於性命修持。其歷史發展則可劃分為兩個大的階段，第一個階段是唐五代北宋時期，旨趣在於闡釋《參同契》之丹道，敷釋甚繁蕪；第二個階段是南宋金元時期，多吸收理學以闡揚其性命之道，趨於簡約。文中最後就道教中的八卦信仰問題，討論道教對於易文化的傳媒作用及其意義。

一

《易》之所以為經，在於“推天道以明人事”。推是推理、推測，由此及彼，從已知推求未知。天道即所謂“《易》以道陰陽”，也就是陰陽對待而運動的自然之理。人事指人的生存活動方式，是對生

活的一種統括。人都在生活中，生活使人成其為人，而與鳥獸異。以此言之，人事亦即文化。

從運思理路上講，所謂“推天道以明人事”是雙向的。天道既是推斷人事吉凶休否，從而決定趨避取捨的準則，又是由對於自然的認識以及不斷總結、提煉人事經驗而得出的理念。這種雙向性，是天道與人事之間的一種互動機制，使二者保持着發展的張力——一方面，天道的內涵因應人事經驗的積澱和智性的成長而豐富、發展；另一方面，人事又因應天道內涵的發展而超越於經驗的層面之上，得以調整乃至重塑。

這種運思思路，蘊藉在天道與人事、卦象與事理相互推索的思維活動中。雖然易學家實際上在按照某種方法進行思維，但對思維方法却不作概念化的闡釋，亦即沒有作為方法論的邏輯學，這使其運思思路一旦脫離了《易》之學術便很難理解——正如脫離了工藝實踐就很難掌握工藝藝術一樣，《易》學的運思思路從某種意義上說就是藝術性的，得意在方寸之間，難以描摹。

針對這個問題，我們不妨將《易》之運思思路與西方亞里士多德以來的邏輯思維作一簡單比較，這樣也許有助於我們的鑒別和理解。在許多細節方面，二者似乎是不可比的，或者說差異很大而可比性很小，諸如西方邏輯着眼於事物的存在狀態，概念思維建立在探討思維規律的基礎上；而易學則着眼於事物的存在性質，概念思維通過卦爻象的象徵性和類比性反映出來，在探討思維規律之前已經預設框架，等等。但基於人類思維的共性，二者在大的方面又是可以相互比較並且相互借鑒的。

西方邏輯思維有兩個大的方面，即綜合判斷和演繹推理。前者從關於事物類別的概括到關於存在的理論抽象，與易學的從人事到天道，在思維方式上有相類似的性質。易學根據“近取諸身，遠取諸物”的原則設卦觀象，即按照卦象的類別對事物的性質進行

歸納，舉凡人所能知見的事物，其性質皆可歸納到六十四卦之中，進一步則依據卦象結構歸納為八純卦，並按照同樣的思路抽象為陰陽兩爻以至一太極。這方面的運思理路，在易學中即所謂“卦象說”，它雖然帶着易學的概念特徵，但從思維方式上去理解，未嘗不可看作是從人事到天道的綜合判斷。西方邏輯的演繹推理，以綜合判斷作為前提，這與易學的由天道推明人事，在思維方式上也有相類似的性質，即從一般推論個別。

綜合與演繹作為兩種基本的思維方式，在西方邏輯思維中與在易學運思理路中，性質是相類似的。但當我們將西方邏輯與易學運思作為兩種思想體系時，就會發現綜合與演繹在兩種思想體系中的關係是不相同的。在西方邏輯思維中，從綜合到演繹是一維的，先有綜合然後纔能進行合理的演繹，再綜合然後能再演繹，這種思維方式表現出一維推進的階段性。而在易學的運思理路中，綜合與演繹是雙向的，可以相對地同時進行。這種差別，從一個方面影響了兩種思想體系的歷史發展，各有成就。就易學而言，雙向互動的運思理路，使天道與人事、理念與生活處於二元對待的關係之中，互為因果。換言之也可以說，人事是天道的真實內涵，天道是人事的合理形式。這種既二元又對待的關係，不但使它具有一種內在的發展機制和張力，同時也具有一種不證自明的天人整體觀。

總之，《易》之運思理路以統合天人為旨趣，其所謂道，因此而具開放的理論特質，消融於文化發展之中、百姓日用之間。此其所以為羣經之首，所以為中國文化之一大傳統。

二

歷史地看易學與中國文化之整體的關係，前者因為獨特的

符號系統和運思理路，能够對後者進行體系化的理論概括，使紛繁複雜的文化現象昇華為理念，此即《易》之所謂易知、簡能，《繫辭》說：“易簡而天下之理得矣。”反過來看，中國文化之整體又是易學理念昇華的基礎，《繫辭》說：“夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。”“《易》之為書也不可遠，為道也屢遷。”易道應因文化整體的歷史發展而發展，這站在易學本身的立場上來說，就是“唯變所適”，毋封毋固，是一種開放的精神態度。而站在思想邏輯的角度去看，則《易》之所謂天道，本與人事處於二元對待的關係之中。人事是社會性的，以此為中介，注定了易道必然應因社會人事亦即文化的發展而發展。

如果我們站在假設的角度進行解析，那麼可以說，《易》以卦爻象系統作為符號表徵的天道，祇是一種體系化的形式或邏輯框架，脫離了人事之內涵，形式或框架是空洞的。單純的形式變換，充其量也祇是一種智力遊戲，談不上發展與否，因為其中沒有實義，沒有內涵規定，則無論卦象或卦序以哪種形式出現，都是無可無不可的。

這樣的假設，可以深化我們對天道與人事之內在聯繫的認識，但在易學史上似乎不可能找到例證。歷史上的易學家，因為認識人事的角度、抽象概括或邏輯思維能力等方面有差異，其所闡發的易道也有理論上的高下之分，但沒有脫離人事認識之基礎而能憑空構造的所謂易道。無論易道以哪種卦象卦序的符號表徵出現，其中都蘊涵着社會文化、人事認識之內容，這是易學史上的一條通則。

由此看來，易學的歷史發展取決於內外兩方面因素。就內的方面講，獨特的符號系統和運思理路代表了易學的主體性，非如此不足為“易學”，而可能是“詩學”“書學”或其他的學術形式。反過來說，祇要運用其符號系統和運思理路進行思維活動或文化探討，

即屬於易學範圍。就外的方面講，人事的社會性又決定了易學的歷史發展不是某種封閉體系的自我運動，而必然是在吸收社會文化的基礎上推陳出新，非如此易學沒有生命力，也就不可能形成易學史。反過來說，任何一種形式的文化，都有可能被易學所吸收。吸收的方式或許有各種不同，在境界上也有圓融或者附會等差別，但吸收本身却不但是可能的，而且是合理的。

易學歷史發展的內外兩方面因素，也就是我們討論道教易學的基本着眼點。道教自《周易參同契》發軔，其內外丹理論的建立，主要即以《周易》經傳的符號系統和運思理路作為依據。按照易學的主體性標準去衡量，我們說道教中有易學。雖然這種易學不是經學史意義上的，其宗旨不在於“代聖人立言”，但又作為一種社會文化，對經學史意義上的易學產生反作用。這是我們考察道教易學問題的應有視角。

三

討論道教易學，我們也許應該對這個議題有一種總體性的概觀或界說，以略見其整體面貌。但由於其中涉及到道教史與易學史相交叉的許多具體問題，有關的資料相當蕪雜，旨趣上也有頗大的差異，所以很難對它作出一個準確無誤的界定，更難以一言蔽之。我們只能着眼於道教易學的宏觀歷史和主要特點，梗概言之。

大體上說，道教易學是援引《周易》義理以闡發其教理、信仰及修持方法的一種學術形式，可以劃分為兩個層面，其一是學術或理論性的，其二是信仰或文化傳媒方面的。按照現代的學術眼光去看，二者的差別似乎很大。第一個層面是學術史或思想史的研究對象，第二個層面則屬於民間信仰和風俗，可以作為宗教或民俗學的研究對象，但它本身並不具備學術形式。而在道教中，這兩個層

面却有着基本觀念上的深刻聯繫。其信仰或文化傳媒的一面，是以齋醮科儀及各種象徵物或圖案，將《易》之思想觀念以信仰的方式傳介到民間。此雖為百姓日用而不知，沒有建設性的學理闡釋，但對於學術或理論性的探討，却又是不可缺少的現實社會和文化背景。所以，以今之學術眼光來看，兩個層面的差異不管有多大，就道教易學本身而言，都是重要的組成部份，兩者共同構成道教易學之整體。

在學術或理論的層面上，道教易學與儒家易學是站在不同的領域闡揚同一個經典傳統，既同源而異流，表現為兩個文化系統，又顯現出某種伴生關係，而且相互影響。

東漢魏伯陽作《周易參同契》，標誌着道教易學的產生。而《參同契》對於易理的運用，援引自孟喜、京房一系的納甲法、卦氣說等，是將漢易象數學轉用於煉丹。由此可見道教易學淵源於儒家易學，或者說由儒家易學流變而出。所謂變，不是說易理或天道觀出現了根本性的轉化，而是說與天道相對的人事轉換到了另一個領域。孟喜、京房之象數易學，主要特點是“入於機祥”，即以一套卦象爻數體系，推斷自然災異和社會人事的吉凶禍福。而《參同契》則為象數派易學開闢了一個新的應用領域，即對漢初以來的煉丹術進行系統的理論闡釋和論證。唐五代時，《參同契》成為道教中的一門顯學，它在同時的儒家易學相對沉寂的環境下，與道教的信仰體系相依輔，經受住佛教的衝擊，成為漢易象數學的主要載體，將漢代的元氣生成等思想理論承傳轉載下來，啟導了宋儒之圖書易學。南宋金元時，道教中研述易理的風氣再次興盛。此一時期之道教易學，主要有兩種類型。其一是繼續闡釋《參同契》，多言修丹火候及坎離藥物；其二是闡發周敦頤《太極圖》及邵雍先天學，多言內丹之心性說，並提出所謂“心易”。

宏觀地看待道教易學之歷史，實與作為主流的儒家易學有着

極深刻的聯繫。因為儒家、道教在文化上同源，天道觀又是相一致的，並且同樣地將《周易》奉為神聖的經典，二者發生這種聯繫，是自然的，也是必然的。但由於儒家、道教所關注的人事領域不同，也就形成了兩種相對並且可以相比較而彰顯的易學風格或特色。儒家所關注的，或者說儒家通過闡發易道而力圖解決的問題，主要在政治和倫理領域。而道教所關注的，主要在探索自然之理和完成其生命意識等方面，所謂道教易學，也就相應地顯現出兩種特色，其一是以《易》《老》相發明，其二是應用於修持。

四

以《易》《老》相發明，可謂是貫穿道教易學之始終的一種特色。雖然在不同作家的著述中，這種特色的反映程度和形式有所不同，有些簡略而能把握要旨，有些繁冗卻又於義理上頗覺疏闊，情形各異，境界不一，但從總體上看，道教談《易》理而以《老子》為訓，講《老子》又援引《周易》為證，是一種極為普遍的現象。從《參同契》參合《易》《老》而言丹道，到宋元之際的李道純講內丹修持而以《易》《老》為羣經之祖，歷代道教學者都在這個方面有所創獲。

從《參同契》和《太平經》看，早在道教形成之初期，其教理教義及修持方法的締構，便流露出以《易》《老》相發明的風氣。如《太平經》屢稱“自然法”、“自然常法”，既以《老子》自然之說為標幟，而具體的闡釋則援用《易》卦辭例，藉以陳述陰陽消息之自然而有序，世事失序之根源，恢復有序以致世太平之方訣等。《參同契》自叙其題旨，更明確地以參合《易》《老》作為煉丹的理論依據，說云：“大《易》情性，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。”這對於後世道教教理體系和修持方法的發展，起到了開風氣、定基調的作用。

也許正因為在援《易》入道之濫觴時，道教理解和運用《易》義的角度就與《老子》有關，此後不但保持這一基調，相沿弗遞，而且隨着《老子》在道教中的地位日高，其易學也就具有一種“老學”化的傾向。由此更鞏固了道教易學的一種旨趣，即探尋自然之理，而不落於章句訓詁。這不但使道教易學在形式上相當自由而靈活，不受《易經》的固有體例和辭句之拘制——《道藏》中甚至沒有完整的六十四卦卦象和卦爻辭，而且使道教易學在理論上具有比儒家易學更為抽象的特質。所以從其旨趣上看，所謂道教易學其實不是對於《易》義的詮釋，而是援引《易》之大義轉而詮釋自然之理。

探尋自然之理和《易》《老》相發明的聯繫，在道教中是自然而然、不證自明的。前者是一種理旨，後者表現為學術。學術圍繞理旨而展開，理旨則在學術中得到體現，二者相輔相成，相因而彰顯。至於二者之間何以發生這種聯繫，以《易》《老》相發明又具有什麼樣的文化意義，似未見學者作為問題提出來並進行討論。這使其易學風格，具有“集體無意識”的性質，對風格的內在文化意義，缺乏明確的辨析和自我闡釋。

衆所周知，王弼的玄學易，也以《易》《老》互訓為特色。因為《老子》的介入，使王弼易學具有高度抽象的理論特質。其說主義理而不主象數，即發揮乾剛坤柔的卦德說，批評乾馬坤牛的取象說，以此通解卦爻象和卦爻辭的聯繫。對於一卦的理解，則按照“一以統衆”的原則，即由卦中的某一爻決定該卦的意義。這些解《易》新方法，都與《老子》的介入有關，其易學也因此走出取象說的類比思維之窠臼，昇華到抽象的邏輯思維層面。

道教中沒有王弼這樣的易學大家，也沒有人試圖對卦爻象和卦爻辭作出全面的通解。王弼掃落象數，開創義理派易學之新風氣，道教易學則由象數派流變而出。在這些方面，道教易學與王弼易學都有重要的差別。但由於同樣具有以《易》《老》相發明的特